

PANORAMA DE LAS ANTERIORES EXPLICACIONES ACERCA DEL ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ* FRANZ BRENTANO (1838-1917)

Traducción: Sergio Sánchez-Migallón*
Universidad de Navarra

A) INTERPRETACIONES DE LA ANTIGÜEDAD

1. Ya los discípulos inmediatos de Aristóteles parecen no estar de acuerdo en su concepción del νοῦς ποιητικός. Así, *Teofrasto*¹ dice —de un modo que no deja lugar a dudas— que Aristóteles consideraba el νοῦς ποιητικός como algo perteneciente a la esencia del hombre². Pero, contrariamente a ello, se hace referencia a la *Ética de Eudemo*, donde este filósofo, del que se dice que ha seguido con toda fidelidad el camino de su maestro³, parece señalar a Dios como el entendimiento agente⁴. Si esto fuera cierto, entonces los grandes discípulos de Aristóteles, que recibieron la doctrina inmediatamente del maestro mismo, estarían enfrentados entre ellos en lo que constituye el mayor abismo y que hoy día divide aún las interpretaciones. Así pues, deberíamos, ciertamente, renunciar también a la esperanza de una futura explicación segura. Pero esa tal contradicción no existe. Veremos luego cómo los pasajes de Eudemo y de Teofrasto pueden llegar a una perfecta armonía.

2. El fragmento que Temistio nos ha conservado del libro V de la Física de *Teofrasto*, en el segundo de su doctrina del alma, permite reconocer ya en una consideración superficial tres puntos:

- 1) según la concepción de Teofrasto, Aristóteles tenía por inmaterial no sólo el entendimiento agente, sino también el paciente, que se hace todo lo inteligible⁵;
- 2) él consideraba a ambos como capacidades de uno y el mismo sujeto⁶;

* «Überblick der früheren Erklärungsversuche», contenido como sección Iª (p. 5-36) en *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre von ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ* («La Psicología de Aristóteles, en especial su doctrina del ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ»), Kirchheim Verlag, Darmstadt 1967, (1ª edic., Mainz 1867).

* Prof. de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, y miembro de la *Internationale Franz Brentano Gesellschaft* (Würzburg, Rep. F. Alemania).

1 En Temistio, *Paraphr. d. anim.*, f. 91.

2 Cfr. Brandis, *Entwickel. d. griech. Philos.* («Desarrollos de filosofía griega», 1862), p. 572.

3 Simplicio, *Phys.* 93, b, m: «Eudemo, el compañero más fiel de Aristóteles, también acuerda en esto».

4 Cfr. *Eth. Eudem.* VII, 1248a 25.

5 Con respecto al δύναμι νοῦς plantea, en el lugar citado, la siguiente pregunta, entre otras: «¿Cuál es el efecto del cuerpo en lo incorpóreo? O, ¿de qué clase es el cambio?» Y más abajo dice de él: «Las sensaciones no pueden ser sin el cuerpo, pero el intelecto es separado».

6 No cabe duda de que el entendimiento paciente (νοῦς δύναμι) posee la naturaleza de un accidente; pues de lo contrario, como posibilidad, debería identificarse con la materia sustancial. Que también el νοῦς ποιητικός tiene la naturaleza de un accidente se muestra por la pregunta: «¿Cuál es el sujeto del agente productivo?» Este sujeto es el mismo que el del intelecto potencial. Esto se muestra a su vez (dejando a un lado la observación de que es muy dudoso que pertenezca a Teofrasto y no más bien a Temistio) por la objeción que se alza a continuación, de

3) él ha visto este sujeto como un constitutivo esencial del hombre⁷.

El pasaje no permite ver si el mismo Teofrasto está de acuerdo o no con esta doctrina de su maestro, y es algo que aquí tampoco es de importancia para nosotros. Sin embargo, es más probable su concordancia⁸. Las vacilaciones que él hace valer no son prueba de una duda real. Son sólo dificultades acerca del método usual en él y ya en su maestro, que resalta para clarificar la cuestión y para lograr puntos de referencia para la investigación científica desde el inicio⁹.

3. Las noticias que la historia nos ha conservado sobre otros peripatéticos de aquella época antigua son demasiado escasas como para que pudiéramos formarnos una concepción clara y segura de sus opiniones filosóficas propias, ni mucho menos para deducir de ellas cómo pudieron haber interpretado las enseñanzas de Aristóteles, de las que se desviaron, como es sabido, sin muchas vacilaciones. Ya *Strato*, la cabeza de la escuela después de Teofrasto, negó todo conocer espiritual, como en general la entera esfera del espíritu¹⁰, y algo semejante se menciona de *Aristoxeno* y *Dikaiarchos*, compañeros de escuela de Teofrasto¹¹.

4. Por el contrario, la escuela peripatética del primer y segundo siglo después de Cristo volvió a tener gran respeto a las tesis de su fundador, y asumió casi como exclusiva tarea explicar y defender las obras de Aristóteles. De esa escuela poseemos algunos escritos, pertenecientes todos ellos a *Alejandro de Afrodisia*, y entre ellos también algunos que tratan de la doctrina sobre el alma. Alejandro interpreta, en efecto, a Aristóteles de modo que el *νοῦς ποιητικός* es una sustancia puramente espiritual, separada de la esencia del hombre y actuando sobre él, la inteligencia divina misma¹². A través de su influjo el hombre se hace realmente cognoscente, pero la capacidad de recibir dicho influjo¹³ es consecuencia de una determinada mezcla de elementos en el cuerpo humano; por eso, el alma del hombre es enteramente dependiente del cuerpo en su ser y pensar, es mortal¹⁴.

Muchos otros se han adherido, ciertamente, a esta interpretación de Alejandro, por la gran reputación de éste, que le valió el nombre de *εξέγετα κατ' ἐξοχήν* (ejemplar); a ellos pare-

por qué el entendimiento agente no mueve el receptivo siempre y desde el principio: «Si el movimiento fuera parte de su naturaleza, entonces debería mover ahora y siempre». (Brentano remite aquí a la sección II, IV^a parte, nota 338, del libro que contiene el presente ensayo).

7 Él plantea la cuestión: «¿Cómo se asimila el intelecto, dado que es de fuera, y como impuesto?» Más adelante observa, abriendo el camino para una solución: «pero 'de fuera' no significa algo que es como impuesto, sino algo que es, de algún modo, parte de la generación inicial».

8 Torstrik piensa lo contrario, en *Arist. d. Anim. Comment. critic.*, p. 189.

9 Para algunas de estas dificultades se encuentra ya la solución en los mismos fragmentos que se nos han conservado. Me parece que las siguientes palabras de Temistio indican la solución para las demás dificultades: «Sería demasiado pesado enumerarlas una después de otra (aunque no fuera declarado de una manera compleja, sino concisa y brevemente), para quien está repleto de muchas preguntas, objeciones y soluciones». Así, observa también al final: «Quizá sería apresurado afirmar que alguien pueda entender la teoría de Aristóteles y Teofrasto... referente a estos asuntos sobre la base de las citas que hemos aducido». Si Teofrasto hubiera contradicho la doctrina de Aristóteles, es seguro que Temistio no hubiera hablado de este modo.

10 Cfr. *Cic. Acad.* IV, 38, *De Nat. Deor.* I, 13; y también *Sext. E., Math.* VII, 350.

11 Cfr. *Cic. Tusc.* I, 10 y 22.

12 *De Anim.* I, f. 139, b, m: «(El intelecto agente) es imposible, no mezclado con materia e incorruptible... Una entidad tal fue señalada por Aristóteles como la causa primera, que es también intelecto en sentido propio». *Ibid.*, f. 144, a, o: «En virtud de su [del intelecto agente] naturaleza lo inteligible se convierte en actualmente mental. Él viene a ser la causa para el entendimiento material, por estar tan relacionado con esta clase de forma, separando, copiando, reconociendo y haciendo inteligible cada una de las formas que están encarnadas en la materia. Él viene de fuera y es el *νοῦς ποιητικός*, que no es ni una parte ni una facultad de nuestra alma, sino que viene de fuera cada vez que la [la forma] reconocemos... Si él es de esta naturaleza, entonces evidentemente está separado de nosotros».

13 Él llama a esta capacidad *νοῦς ὑλικός* (intelecto material) una denominación que tiene su fundamento en las palabras de Aristóteles (cfr. *De Anim.* III, 5, 430a 10, 13, 19) y que los árabes habían conservado.

14 Cfr. *De Anim.* I, f. 126 y 127.

ce referirse lo que Temistio dice¹⁵ de algunos que reservan el νοῦς ποιητικός para la divinidad.

5. En oposición tanto al afrodisiano como a Teofrasto, otros creyeron necesario entender por νοῦς ποιητικός, probablemente refiriendo a él algunos pasajes del último capítulo de los Segundos Analíticos y de la Ética a Nicómaco¹⁶, los principios inmediatamente conocidos y las verdades deducidas de ellos. Temistio criticó tanto esta interpretación como aquella del afrodisiano sobre el testimonio de Teofrasto¹⁷.

B) CONCEPCIONES EN EL MEDIOEVO

6. Tal y como se había discutido en la Antigüedad, no podía haber mayor unanimidad en la Edad Media. Los filósofos árabes, relacionados tradicionalmente con la Escuela peripatética de Alejandría a través de los sirios¹⁸, están claramente influidos por Alejandro de Afrodisia; aunque de ninguna manera están completamente de acuerdo con él¹⁹. A saber, las concepciones de los dos maestros más famosos entre los árabes, Avicena (*Ibn Sina*) y Averroes (*Ibn Roschd*), se distinguen de la de Alejandro en que ellos, como Temistio y Teofrasto hicieron, consideran como algo inmaterial, además del νοῦς ποιητικός, también el νοῦς receptivo de pensamientos, que es potencialmente todas las cosas. Queremos exponer también sus opiniones brevemente, toda vez que las exposiciones dadas hasta ahora no parecen coincidir en dibujar un cuadro correcto y rigurosamente claro. A partir de las consecuencias que aquí se muestran, podremos ver de la mejor manera, cuán extraña es al espíritu de la filosofía aristotélica la separación, introducida en la psicología por el afrodisiano, entre el νοῦς ποιητικός y la individualidad del hombre.

7. Avicena, como Alejandro de Afrodisia, enseña que del doble entendimiento distinguido por Aristóteles en *De Anima* (libro III, cap. 5) —el entendimiento que se hace o convierte en todo, y el entendimiento que actualiza todo—; el primero, pero no el segundo, se encuentra en el hombre como en su sujeto.

Su doctrina es, en sus líneas fundamentales, la siguiente:

- 1) Avicena, siguiendo a Alejandro²⁰, llama entendimiento material (*intellectus²¹ materialis*) al aristotélico νοῦς δυνάμει, no por considerarlo corporal, sino sólo como sustrato pasivo de ideas, como posibilidad de pensamientos. Este entendimiento material es

15 *Paraphr. d. Anim.*, f. 89: «Uno debe asombrarse de que sobre la base de estas palabras (de Teofrasto) alguien haya llegado a la conclusión de que, de acuerdo con Aristóteles, el νοῦς ποιητικός es o la divinidad primera o las premisas junto con la ciencia que resulta a partir de ellas, de las que trataremos más tarde».

16 Cfr. *Anal. Post.* I, 33, 89a 1, 89b 7 y II, 19, 100b 8; *Et. Nic.* VI, 3, 1139b 17, y 6, 1141a 5.

17 Cfr. la nota 15.

18 Cfr. Renan, *De philos. Peripat. apud Syros*, p. 73.

19 Sin embargo, hubo también muchos que le siguieron ciegamente, pues Averroes se queja de que en su tiempo nadie era tenido por verdadero aristotélico si no sostenía las opiniones de Alejandro. Cfr. *De Anim.* III, 1 t. c. 5.

20 La traducción latina de que disponemos siempre usa la expresión *intellectus* para νοῦς δυνάμει (intelecto paciente); en cambio, para el νοῦς ποιητικός usa la mayoría de las veces el término *intelligentia*. Evidentemente, esto es para indicar la diferente naturaleza de los dos νοῦς en la doctrina de Avicena; pues en las traducciones de los escritos árabes (al menos en las traducciones más tempranas), *intelligentia* es la expresión para espíritus incorpóreos. Tomás de Aquino observa a propósito de esto en su *Summa theologiae* (I, q. 97, a. 10): «Hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis substantiae separatae; quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur, forte propter hoc, quod hujusmodi substantiae semper actu intelligunt». Nosotros habíamos supuesto que la diferencia entre el uso de *intellectus* y de *intelligentia* está basada sobre una distinción análoga en el original árabe. Sin embargo, un amigo especialista nos ha informado de que no es éste el caso.

21 Cfr. la nota 13.

- una capacidad cognoscitiva propia de la naturaleza humana, con la cual el hombre aprehende formas inteligibles.
- 2) El sujeto del mismo no es un órgano corporal, sino el alma sola. Ésta es en el hombre, como su parte superior, una sustancia espiritual, no mezclada con el cuerpo²², y por eso (y, por cierto, esto vale para el alma humana individual²³) no perece con la muerte del cuerpo; en parte ella es independiente del cuerpo en su existencia, e inmortal²⁴.
 - 3) Primeramente, el entendimiento material es cognoscente sólo en potencia. Para que conozca actualmente las ideas deben serle comunicadas por otra sustancia puramente espiritual y separada de la esencia del hombre²⁵.
 - 4) Todas las formas inteligibles preexisten inmaterialmente en los espíritus puros, las inteligencias, de las cuales la suprema²⁶ mueve la esfera celeste superior, y las otras mue-

22 *Lib. Natur.* VI, p. 5, c. 2, princ.: «Id de quo nulla est dubitatio hoc est, quod in homine est aliqua substantia, quae apprehendit intelligibilia recipiendo. Dicemus ergo, quod substantia, quae est in subjectum intelligibilem, non est corpus neque habens esse propter corpus ullo modo, eo quod est virtus in eo aut forma ejus». Siguen numerosas pruebas, parte tomadas de Aristóteles, parte propias de Avicena.

23 Avicena piensa, en efecto, que una pluralidad de almas humanas no es concebible sin relación a los cuerpos animados por ellas; y por eso discute la posibilidad de una preexistencia del alma anterior al cuerpo. (*Lib. Natur.* VI, p. 5, c. 3, med.: «Dicemus autem, quod anima humana non fuit prius existens per se et inde venerit in corpus. Animae enim humanae unum sunt in specie et definitione. Si autem posuerimus, quod habuerunt esse per se et non inceperunt esse cum corporibus, impossibile est, ut animae in ipso esse habeant multitudinem»). Por consiguiente, en todos los cuerpos humanos habría sólo una única alma, lo cual, como dice con razón Avicena, no necesita refutación. *Ibid.*: «Anima una numero erit in duobus corporibus. Hoc per se patet falsum esse». *Ibid.*: «Nos scimus etiam quod haec anima non est una in omnibus corporibus»). Pero esto no le impide admitir que las almas continúan existiendo en su multiplicidad después de la muerte del cuerpo, por tanto después de que la antigua unión haya sido disuelta. Él intenta mostrar que las dos afirmaciones no son inconsistentes del siguiente modo: aunque no cabe duda de que las almas son incorpóreas después de la muerte, las consecuencias de su antigua unión con el cuerpo no han sido aniquiladas. Tuvieron, pues, diferente ser y esencia por las diferencias entre su materia, el tiempo de su creación, las afecciones correspondientes a sus diversos cuerpos, y así siguen siendo también ahora. A esto debe añadirse que las diversas actividades teóricas y morales en las cuales ellas estuvieron comprometidas en vida bien pueden haber dejado huellas permanentes en ellas, y existe por tanto la posibilidad de cualidades individualizadoras desconocidas para nosotros.

24 Cfr. *Lib. Natur.* VI, p. 5, c. 4.

25 *Ibid.*, c. 5, princ.: «Dicemus, quod anima humana prius est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem, quod exit de potentia ad effectum, non exit nisi per causam, quae habet illud in effectu et extrahit ad illum. Ergo est haec causa, per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilem abstractarum. Cujus comparatio ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia, sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu, quod non videbatur in effectu, sic est dispositio hujus intelligentiae quantum ad nostras animas». En *ibid.* p. 1, c. 5 ha distinguido tres sentidos de potencia, a saber: «potentia prima vocatur absoluta *materialis*, secunda potentia *potentialis*, tertia est *perfectio*»; a los que corresponde un triple *intellectus*: «1) *intellectus materialis*, 2) *intellectus in habitu*, et potest hic vocari *intellectus in effectu* comparatione primi..., quamvis etiam possit vocari *intellectus in potentia* comparatione ejus, qui sequitur post ipsum [cfr. Aristot. *De Anim.* III, 4, 429b 5], 3) *intellectus accommodatus* ab alio, qui vocatur *intellectus accommodatus* per hoc, quod declarabitur nobis, quia *intellectus in potentia* non erit ad effectum nisi per *intellectum*, qui semper est in actu (este es el entendimiento agente, que siempre conoce en acto porque es espíritu puro; cfr. nota 20), et quia, cum conjunctus fuerit *intellectus*, qui est in potentia, cum illo *intellectu*, qui est in actu, aliquo modo conjunctionis, imprimetur in eo secundum aliquem modum formandi ille, qui est *accommodatus* ab extrinsecis (éste es el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$, el pensar actual)».

26 La suprema significa aquí la suprema de las inteligencias creadas, no la divinidad. Avicena piensa de esta última que, a causa de la perfecta unidad y simplicidad de su esencia, es imposible que sea causa inmediata de más de una única cosa. Aquella, según él, es la primera inteligencia (la suprema creada), desde la cual puede emanar una multiplicidad de efectos, puesto que, habiendo recibido su ser de otro ente, es una mezcla de potencialidad y de actualidad, y no carece por ello de toda multiplicidad. Él pensaba que en la medida en que esta inteligencia se reconoce como participante en la potencialidad, origina la sustancia de la esfera movida por ella; y en la medida que se reconoce como participante en la actualidad, origina el alma de esa esfera. Finalmente, en la medida en que reconoce su principio, origina una segunda inteligencia que mueve la siguiente e inferior esfera; y así continúa descendiendo hasta la esfera lunar (cfr. *Metaph. tract.* IX, c. 4). Algo similar ya enseñó Alfarabí (cfr. *Font. Quest.*, c. 8).

ven las restantes esferas celestes. De la inteligencia suprema pasan las formas a la segunda, de la segunda a la tercera, y así hasta la última, que es el llamado intelecto agente (*intelligentia agens*)²⁷.

- 5) De esta inteligencia activa las formas inteligibles pasan finalmente a nuestra alma, como también por su parte pasan las formas sustanciales sublunares a la materia corporal; pues el intelecto agente solo es quien da sus formas a las cosas naturales, mientras que la actividad de las causas inferiores se limita siempre a preparar la materia, haciéndola apta para recibir la forma. De un modo enteramente análogo sucede con la recepción de las formas inteligibles en el entendimiento material. El solo intelecto agente es también aquí el que comunica las formas, y todos los fantasmas no son capaces nada más que de preparar el entendimiento material para la recepción de la emanación²⁸.
- 6) Esta preparación es sin embargo, ciertamente, una condición esencial de su conocer²⁹. El entendimiento material es iluminado por la luz del intelecto agente para el conocimiento de lo general, en la medida en que tiene a la vista las representaciones particulares que están en la imaginación. Sólo las actividades de la fantasía y de la facultad de pensar sensible (*virtus cogitativa*) le ponen en situación de conectarse con el intelecto agente y de recibir las formas inteligibles emanadas por éste³⁰.
- 7) Pero, ¿cómo se comporta el entendimiento material tras esta recepción? ¿Graba quizá las ideas aprehendidas una vez y las conserva para siempre? De ninguna manera; más bien, las ideas permanecen en él sólo mientras las conoce actualmente. En esto no se distingue en nada de otras facultades cognoscitivas, pues también las formas sensibles, cuando permanecen en nosotros tras la percepción actual, se conservan no en las potencias aprehensivas mismas, sino en otras facultades, que pueden llamarse tesoros de las potencias aprehensivas. Así, la imaginación es el tesoro del sentido común o fantasía³¹ (tesoro de formas), y la memoria el tesoro de la estimativa y de la facultad de pensar sensible (tesoro de intenciones). A éstas deben dirigirse las potencias aprehensivas cada vez que tienen que revivir una representación anteriormente aprehendida³².

27 Avicena la llama «donante» de formas; una denominación que se explica suficientemente por la eficacia que él le atribuye, como oiremos enseguida. Cfr. también *Schahrastani*, p. 383 y 426, trad. de Haarbrücker II, p. 265 y 328.

28 *Lib. Natur.* VI, p. 5, c. 5: «Sic anima rationalis, cum conjungitur formis aliquo modo conjunctionis, aptatur, ut contingant in ea ex luce intelligentiae agentis ipsae formae nudaе ab omni permixtione».

29 Es decir, en tanto en cuanto el alma humana está unida a su cuerpo. Cuando se libera del cuerpo, ya no necesita tampoco las potencias sensibles preparatorias. *Lib. Natur.* VI, p. 5, c. 6, fin.: «Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit conjungi intelligentiae agentis et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectabilem perennem».

30 *Ibid.*, c. 5: «Cum enim virtus rationalis considerat singula, quae sunt in imaginatione, et illuminatur luce intelligentiae agentis in nos, quam praediximus, fiunt nuda a materia et ab ejus appenditiis et imprimuntur in anima rationali; non quasi ipsa de imaginatione mutentur ad intellectum nostrum, neque quia intentio pendens ex multis, cum ipsa in se sit considerata nuda, per se faciat similem sibi, sed quia ex consideratione coaptatur anima, ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio... Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem, sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo et hoc alio, sicut postea scies. Cum autem accidit animae rationali comparari ad hanc formam nudam mediante luce intelligentiae agentis, contingit in anima ex forma quiddam, quod secundum aliquid est sui generis et secundum aliud non est sui generis, sicut cum lux cadit super colorata, et fit in visu ex illa luce operatio, quae non est similis ei ex omni parte etc.».

31 Según Avicena, ambas parent idénticas. En *Lib. Natur.* VI, p. 1, c. 5 enumera las potencias del alma de la siguiente manera: a) sensibles: «1. sensus communis seu phantasia, 2. imaginatio, 3. vis existimationis (que en otros lugares llama también *aestimativa*, y en el hombre, sin embargo, *cogitativa*), 4. memorialis et reminiscibilis»; b) espirituales: «1. virtus agendi, quae est principium movens corpus hominis ad acciones, 2. virtus sciendi».

32 *Ibid.*, p. 4, c. 1: «Quod recipit, non est id, quod retinet. Thesaurus ejus, quod apprehendit scribitur, est virtus imaginativa, thesaurus vero apprehendentis intentionem est virtus custoditiva». *Ibid.*, p. 5, c. 6, princ.: «Imaginata, et quaecumque adhaerent eis, cum anima advertitur ad eis, sunt reposita in virtutibus conservatibus eorum, quae

- 8) Pero para las ideas del entendimiento material no puede haber un tal tesoro. Puesto que, como todo sujeto espiritual conoce actualmente todas las formas que están en él, de modo que para él las expresiones «contener una forma» y «conocer la forma» son equivalentes, en ese caso esa facultad debería ser un órgano corporal. Y esto es imposible, porque ninguna forma existente en una facultad que se sirve para su operación de un órgano corporal puede ser nada más que inteligible en potencia.
- 9) Por esto, no queda otra cosa³³ que aceptar que, cada vez que conocemos algo intelectual, las formas inteligibles fluyen de nuevas del intelecto agente a nuestro entendi-

vere non sunt apprehendentes (si enim hoc esset, essent apprehendentes et conservantes simul), sed sunt thesaurus ad quem cum convertit se virtus apprehendens iudicans seu aestimatio aut anima aut intellectus, invenit ea jam haberi... Animalis autem animae discretiae sunt virtutes, et unicuique virtuti per se separatim attributa sunt instrumenta, et formis assignatus est *intentionibus* thesaurus, quas aliquando non considerat aestimatio. Non enim aestimatio est locus in quo stabiliantur ista, sed est iudicans. Et propter hoc dicimus, quod existimatio aliquando respicit formas et intentiones repositas in his *duobus* virtutibus et aliquando avertitur ab eis».

33 Avicena lleva a cabo su prueba con la consideración de la posibilidad de cuatro supuestos. Según el primero, el tesoro de las formas inteligibles estaría en un órgano corporal; según el segundo, en la parte espiritual del alma; según el tercero, no habría en absoluto ningún tal tesoro, sino que las ideas, existentes independientemente fuera del espíritu, se reflejarían en el alma como si fueran nuevas en ella cada vez que se fijara en aquellas; según el cuarto, finalmente, el alma no se uniría nuevamente una y otra vez a ideas como cosas que existen por sí, sino al entendimiento agente, para que éste vierta en ella las formas inteligibles. Los tres primeros supuestos los encuentra rechazables, y así indirectamente decide la verdad del último. *Lib. Natur.* VI, p. 5, c. 6: «Dicemus nunc de humanis animabus quae in ipsa intelligentia (sc. agente) intelligibilia apprehendunt et deinde convertuntur ab illis ad alia, ita ut non sint in illis perfecte in effectu, et ideo ipsae non intelligent ea perfecte in effectu, an habeant thesaurum in quo reponant? —Sed hic thesaurus aut est *cum essentia earum* (supuesto 2º), aut *corpus earum* (supuesto 1º), aut *aliquid corporale earum*. —Jam autem diximus (contra el supuesto 1º), quod corpus earum, et quod pendet ex corpore earum, non est dignum ad hoc neque est dignum, ut sit subiectum intelligibilium; quia non est dignum ut formae intellectae sint situm habentes, sed conjunctio earum cum corpore faciet eas habere situm; si autem essent in corpore habentes situm non essent intelligibiles. —Aut dicimus (supuesto 3º), quod ipsae *formae intelligibiles* sunt res per se existentes, quarum unaquaeque est species et res per se existens, sed intellectus aliquando aspiciet illas et aliquando avertitur ab illis et postea convertitur ad illas, et est anima quasi speculum, ipsae vero quasi res extrinsecae, quae aliquando apparent in ea et aliquando non apparent, et hoc fit secundum comparationes, quae sunt inter eas et animam. —Aut (supuesto 4º) *ex principio agente* emanat in animam forma post formam secundum petitionem animae, a quo principio post ea, cum avertitur, cessat emanatio. Quod si ita esset, esset necesse omnibus oris addiscere sicut primitus (esto último es una objeción contra el supuesto 4º, que luego será resuelta). —Dicemus ergo, ultimam partem hujus divisionis esse veram. Impossibile est enim dici, hanc formam esse in anima in effectu perfecte et non intelligi ab ea in effectu perfecte. Sensus enim de hoc, quod (esto es, el sentido de aquello que) eam intelligit, non est, nisi quia forma existit in ea (de modo semejante dice más abajo: formam enim intellectam esse in anima hoc idem est, quod apprehendi eam), unde impossibile est, esse thesaurum ejus, impossibile est etiam essentiam animae esse ejus thesaurum; hoc enim quod est thesaurus ejus, nihil aliud est, nisi quia forma intellecta existit in ea, etc.... (esta es la refutación del supuesto 2º). Item post ea declarabitur in sapientia prima (en la Metafísica), quod haec forma non est per se existens (refutación del supuesto 3º). Restat ergo, ut ultima pars sit vera, et ut *discere* non sit nisi *acquirere perfectam aptitudinem conjungendi se intelligentiae agentis*, quosque fiat ex ea intellectus, qui est simplex, a quo emanat formae ordinatae mediante anima in cogitatione (las verdades derivadas de aquellos conocimientos simples). —Aptitudo autem, quae praecedit discere, est imperfecta, postquam autem discitur est integra... Ergo primum discere est sicut oculi curatio, qui, factus sanus, cum vult, aspiciet aliquid unum et sumit aliquam formam, cum vero avertitur ab illo, fit illud sibi in potentia proxima effectui... Cum enim dicitur: Plato est sciens intelligibilia, hic sensus est, ut, cum voluerit, revocet formam ad mentem suam; cujus etiam sensus est, ut, *cum voluerit possit conjungi intelligentiae agentis*, ita ut ab ea in ipso formetur ipsum intellectum; non quod intellectum sit praesens suae menti et formatum in suo intellectu in effectu semper, neque (como había querido la objeción hecha arriba) sicut erat prius quam disceret, hic enim modus intelligendi in potentia est virtus, quae acquirit animae, quod, intelligere cum voluerit, conjungatur intelligentiae, a qua emanat in eam forma intellecta, quae forma est intellectus adeptus verissime (lo que aquí llama él *intellectus adeptus*, lo ha llamado arriba [cfr. nota 25] *intellectus accommodatus*; se equivocaría quien lo identificara con el que allí se llamó *intellectus in habitu*, a lo que uno en principio podría sentirse inclinado, puesto que la expresión *intellectus adeptus* parece ser una adaptación de $\nu\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\pi\iota\kappa\tau\eta\tau\acute{o}\varsigma$ [intelecto adquirido], e *intellectus in habitu* una adaptación de $\nu\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\theta' \epsilon\acute{\xi}\iota\nu$ [intelecto como estado], las cuales significan una y a la misma cosa en Alejandro de Afrodisia), et haec virtus est intellectus in effectu, secundum quod est perfectio».

miento material, de modo que conocer no es sino la adquisición de una perfecta habilidad de conectarse con el intelecto agente para la recepción de formas inteligibles.

Esto Avicena. Cualquiera que esté en alguna medida familiarizado con la doctrina de Aristóteles ve claramente que aquí se ha producido una extraña transformación. Lo sensible deja de ser la fuente del conocimiento espiritual; de una forma manifiestamente cercana a Platón, las representaciones sensibles sólo sirven de ocasión para el conocimiento espiritual.

8. La doctrina de Averroes es muy distinta de la de Avicena. Averroes, un entusiasta excesivo de Aristóteles³⁴, se esfuerza por desarrollar la doctrina pura del mismo. Veremos con qué fortuna.

Averroes entiende los dos principios que Aristóteles distingue (en *De Anima*, III, 5; el entendimiento que se hace todo y el entendimiento que produce todo) como dos sustancias puramente intelectuales, separadas, según su naturaleza, del hombre como ser sensible, y sobre dicha naturaleza y su unión con el hombre enseña lo siguiente:

- 1) El niño recién nacido no sólo carece de todo conocimiento espiritual actual, tampoco posee todavía facultad cognoscitiva espiritual; y en general no hay nada en él que no sea corporal y corruptible. Sólo puede decirse que es cognoscente espiritualmente en potencia³⁵ en la medida en que el niño se va constituyendo, según su naturaleza, de modo que una facultad cognoscitiva espiritual pueda después unirse a él, y en tanto que tiene en sí imágenes sensibles (fantasmas) que son inteligibles en potencia.
- 2) No obstante, el niño es ya humano y específicamente distinto de los animales irracionales, pues lo que diferencia específicamente al hombre no es una facultad espiritual, sino sensible, que Aristóteles³⁶ llama entendimiento paciente (*intellectus passibilis*)³⁷, y cuyo lugar es la celda media de la cabeza³⁸. Por esta facultad distinguimos las representaciones individuales y las componemos entre sí. Ninguno de los animales puede hacer esto, de modo que en su lugar tienen sólo un juicio cierto por instinto natural (*virtus aestimativa naturalis*), en virtud del cual, por ejemplo, el cordero ve al lobo como su enemigo. Ya hemos oído a Avicena llamarlas *virtus cogitativa* y *virtus aestimativa* o *existimativa*³⁹.

34 Numerosos pasajes dan testimonio de su ilimitada veneración por Aristóteles. Así, dice en *De Anim.* III, 2 t. c. 14: «Omnes enim hoc opinantes non credunt nisi propter hoc, quod dixit Aristoteles, quoniam ita est difficile hoc: adheo, quod si sermo Aristotelis non inveniretur in eo, tunc valde esset difficile cadere super ipsum, aut forte impossibile, nisi inveniretur aliquis talis ut Aristoteles. Credo enim, quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis». Él ve toda la salvación de la ciencia en la imitación de Aristóteles; por eso critica a Avicena, que es una cabeza mucho más clara que él mismo, por su mayor libertad de pensamiento, *ibid.*, 5 t. c. 30: «Avicenna non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica, sed in aliis erravit et maxime in Metaphysica, et hoc quia incoepit quasi a se».

35 *De Anim.* III, 1 t. c. 5 (Venet. 1550, f. 164b): «Et ideo cum dicimus puerum esse intelligentem potentia, potest utique dupliciter intelligi. Uno quidem modo quod formae imaginatae que in eo existunt, sint intelligibiles potentia. Alio vero modo potest intelligi, videlicet quod intellectus materialis, qui est aptus recipere intelligibile ipsum ipsius formae imaginatae, est utique recipiens potentia et copulatus nobis potentia».

36 Cfr. *De Anim.* III, 5, 430a 24 (νοῦς παθητικός).

37 *De Anim.* III, 4 t. c. 20, f. 171b: «Et per istum intellectum (quem vocat Aristoteles passibilem) differt homo ab illis animalibus».

38 Cfr. *De Anim.* III, 5 t. c. 33, f. 174b.

39 Cfr. nota 31. Averroes, en efecto, dice ocasionalmente que el *intellectus passibilis* es la imaginación; como por ejemplo en *De Anim.* III, 1 t. c. 20, f. 171a, donde distingue un cuádruple sentido en el cual Aristóteles usa en este libro la palabra *intellectus*: «Aristoteles intendebat hic per intellectum passibilem virtutem imaginativam humanam...; hoc nomen igitur *intellectus* secundum hoc dicitur in hoc libro quatuor modis. Dicitur enim de intellectu materiali et de intellectu, qui est in habitu, et de intellectu agente et virtute imaginativa». Pero este es un modo de hablar impreciso, y él parece usar aquí el nombre de facultad imaginativa en el sentido más indeterminado de una facultad sensible. En otros lugares dice que el *intellectus passibilis* es uno con la *virtus cogitativa* (así, por ejemplo, *ibid.*, t. c. 5, f. 165b: «Intelligit Aristoteles per intellectum passibilem ipsam virtutem cogitativam»), que él distingue de la facultad imaginativa como una potencia superior, *ibid.*, t. c. 6, f. 167a: «virtus cogitativa est de genere

- 3) Según la disposición del entendimiento paciente los hombres se distinguen en su talento para el conocimiento espiritual⁴⁰; y a través de su actividad en conexión con las actividades de la fantasía y de la memoria adquieren el saber habitual, cuyo sujeto no es algo espiritual, sino justamente el intelecto paciente⁴¹.
- 4) Algo distinto sucede en el conocimiento espiritual actual. Éste sólo puede encontrarse en una potencia espiritual, y el hombre lo consigue por la unión con dos sustancias espirituales, separadas por esencia del cuerpo del hombre y de cualquier otro cuerpo. Esas dos sustancias son: el entendimiento material (*intellectus materialis*)⁴², así llamado porque según su naturaleza está sólo en potencia para las formas inteligibles⁴³; y el entendimiento agente (*intellectus agens*), que se llama agente porque hace actualmente inteligibles las imágenes sensibles en el hombre, que son inteligibles en potencia (los fantasmas), y mueve así al entendimiento material⁴⁴. El entendimiento material recibe los conceptos convertidos en inteligibles que están en los fantasmas; el entendimiento agente no los recibe, pues no tiene absolutamente ningún conocimiento de ellos⁴⁵, pero él los hace cognoscibles para el entendimiento material. Pero esto no es porque el entendimiento agente no sea también una esencia cognoscente, sino por-

virtutum existentium in corpore. Et hoc aperte dixit Aristoteles in illo libro [*De Sens. et sens.*], cum posuit virtutes individuales distinctas in quatuor ordinibus. In primo posuit sensum communem, deinde virtutem imaginativam, deinde cogitativam et postea rememorativam. Et posuit rememorativam magis spiritualem, deinde cogitativam, deinde imaginativam et postea sensibilem. Licet igitur homo proprie habeat virtutem cogitativam, tamen hoc non facit hanc virtutem esse rationabilem distinctivam; illa enim distinguit intentiones universales non individuales».

40 Cfr. *Ibid.*, 4 t. c. 20, f. 171b.

41 *Ibid.*: «Et debes scire, quod usus et exercitium sunt causae ejus quod apparet de potentia intellectus agentis, qui est in nobis ad abstrahendum, et intellectus materialis ad recipiendum. Sunt, dico, causae propter *habitudinem existentem* per usum et exercitium *in intellectu passibili* et corruptibili, quem vocabit Aristoteles passibilem et dicit aperte ipsum corrumpi».

42 Averroes dice de la manera más clara que también el *intellectus materialis* es espiritual; por ejemplo, en *De Anim.* I, 1 t. c. 12: «Et haec est sententia ejus (Aristotelis) in intellectu materiali scilicet quod est abstractus a corpore». *Ibid.* III, 1 t. c. 4, f. 160a: «Aristoteles declaravit haec duo de intellectu [materiali], scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum et ipsum esse non transmutabile, quia neque est corpus, neque virtus in corpore; nam haec duo sunt principium quae dicuntur de intellectu». *Ibid.*, 4 t. c. 20, f. 171b: «Nullus potest ratiocinari per hoc (a saber, que Aristóteles habla de un entendimiento corruptible), quod intellectus materialis admiscetur corpori etc.». Cfr. también la nota 39 y las ss., donde Averroes distingue entre el *intellectus passibilis* y el *intellectus materialis*.

43 *De Anim.* III, 1 t. c. 5, f. 160b: «Definitio ipsius intellectus materialis haec utique est, nempe quod est id, quod est in potentia ad omnes conceptus formarum materialium universalium et non est actu aliquid entium, antequam intelligat ipsas». Con esto, sin embargo, no quiere decir Averroes que no reconozca también lo espiritual, pues en f. 166a, dice: «Praetera intellectus recipiens necesse est ut intelligat illum intellectum, qui actu existit. Nam si intelligit formas materiales, longe magis debet intelligere formas inmateriales, et id quod intelligit de ipsis formis separatis, hoc est de ipso intellectu agente, non impedir ipsum intelligere formas materiales». Asimismo, t. c. 20, f. 161a: «Intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum». Y en 5 t. c. 36, f. 179b: «Intellectus materialis intelligit utrumque, videlicet formas materiales et formas abstractas».

44 *De Anim.* III, 1 t. c. 5, f. 165a. «Consentaneum est credere reperiri in anima duas partes intellectus, quarum una est, quae *recipit*, quae quid sit, hic fuit probatum, alia vero, quae *agit*, et est illa, quae facit, ut illae intentiones et conceptus existentes in virtute imaginativa moveant intellectum materialem actu, postquam erant moventes ipsum in potentia..., et has duas partes esse ingenitas et incorruptibiles, et quod ratio ipsius agentis ad recipiens est veluti ratio ipsius formae ad ipsam materiam». (Según algunas de las expresiones aquí utilizadas, podría pensarse que Averroes incluía el *intellectus materialis* y el *agens* en la esencia del hombre, pero ese no es el caso; esto puede explicarse por el hecho de que Averroes mantiene el modo de expresión de Aristóteles, incluso donde enlaza con ello concepciones totalmente distintas). *Ibid.*, 5 t. c. 36, f. 178b: «Dicamus ergo, quod, cum intellectus, qui in nobis existit, duas habeat actiones (ea scilicet ratione, qua est relatus ad nos), quarum una est de genere *passionis* et illa quidem est ipsum intelligere, altera vero est de genere *actionis*, nempe quae est abstrahere formas easque denudare a materiis, quod nihil aliud est, quam facere eas intelligibiles actu, postquam erant intelligibiles in potentia, manifestum est, quod etc., etc.».

45 *De Anim.* III, 1 t. c. 19, f. 170a: «Intelligentia agens nihil intelligit ex eis, quae sunt hic».

- que los objetos de su pensar pertenecen todos a otra esfera, superior; él conoce el mundo de los espíritus.
- 5) Cada una de estas sustancias espirituales, a las que debemos nuestro conocimiento, es una única sustancia, que no se multiplica con el número de hombres cognoscentes⁴⁶. Todos los que han conocido, conocen y conocerán, lo que conocen espiritualmente lo hacen en la misma facultad cognoscitiva y por la actividad del mismo poder activo. Sólo ellas dos son lo eterno en el hombre, mientras que todo lo que es propio del individuo, así como se origina con la generación del cuerpo, parece con la muerte del mismo⁴⁷.
 - 6) La unión con ellas sucede de la siguiente manera: Primero, la potencia pensante sensible (el entendimiento paciente), en conexión con la fantasía y la memoria, prepara los fantasmas —en los que están las formas inteligibles según su esencia real— para recibir el influjo del entendimiento agente, a través del cual se convertirán en realidad inteligible⁴⁸. Así, podríamos compararlo con ciertas artes subordinadas, que preparan los instrumentos para la obra del arte superior; como, por ejemplo, el arte de afilar para el de esculpir, y el arte de las maniobras militares para el del mando del general.
 - 7) Una vez han realizado esto, y la actividad del entendimiento agente ha hecho inteligibles los fantasmas⁴⁹, el entendimiento material —que está en potencia para todas las formas inteligibles— recibe entonces de los fantasmas los conceptos de las cosas sensibles⁵⁰. Y así las formas inteligibles reconocidas tienen un doble sujeto: 1) los fantasmas y 2) el entendimiento material⁵¹; como también las formas sensibles, por ejem-

46 Esto es, realmente, al menos con respecto al *intellectus materialis* con el cual recibimos nuestros pensamientos, una afirmación llamativa en sumo grado y completamente ridícula; aun así, la enseña Averroes con palabras claras, por ejemplo en *De Anim.* III, 1 t. c. 5, f. 163b: «Contra id, quod dicit Aristoteles, non pauca insurgunt dubia, quorum... secundum, quod est caeteris difficilium, est, quod ultima perfectio (el intelecto especulativo, f. 161b) in homine numeraretur ad numerationem individuorum hominis, et prima perfectio (el intelecto material) esset una numero in omnibus». *Ibid.*, f. 164a: «Illud vero secundum dubium, quod dicebat, quo pacto possit *intellectus materialis* esse unus numero in cunctis individuis hominum et in genitus atque incorruptibilis, et ipsa intelligibilia, quae in eo existant actu, quae quidem sunt ipse intellectus speculativus numerentur ad numerationem individuorum hominum generenturque atque corruptantur ad generationem et corruptionem ipsorum hominum, hoc in quam dubium est satis difficile et arduum». *Ibid.*, f. 165a: «Ex hoc dicto nos possumus opinari *intellectum materiale* esse unicum in cunctis individuis». *Destr. Destr.*, f. 349b: «Necesse est, ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum».

47 *De Anim.* II, 2 t. c. 21, f. 130b: «Hoc [quod intellectus abstrahitur a corpore, quemadmodum sempiternum a corruptibili] erit, cum quandoque copulatur cum illo et quandoque non copulatur cum illo».

48 *De Anim.* III, 1 t. c. 7, f. 167b: «Virtus cogitativa est de genere virtutum sensibilium. Imaginativa autem et cogitativa et rememorativa... omnes iuvant se ad repraesentandum imaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem et postea recipiat eam, i. e. comprehendant eam». Si los animales tuvieran un *intellectus passibilis*, entonces también ellos se conectarían con el entendimiento agente y material. *De Anim.* III, 4 t. c. 20, f. 171b: «Et per istum intellectum differt homo ab, aliis animalibus et, si non, tunc necesse esset, ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset eodem modo».

49 La actividad del *intellectus agens* debe preceder a la del *intellectus materialis*, *De Anim.* III, 5 t. c. 36, f. 178b: «Haec autem actio, quae est generare intelligibilia eaque facere prior existit in nobis, quam actio intellectio-nis». Cfr. también la nota anterior.

50 *De Anim.* III, 3 t. c. 18, f. 169b: «Necesse est cum hoc, quod posuimus, quod proportio intentionum imaginatarum ad intellectum materiale est sicut proportio sensibilium ad sensus, ut Aristoteles dicet, ponere alium motorem esse (esto es, el intelecto agente), qui facit eas movere in actu intellectum materiale, et hoc nihil est aliud, quam facere eas intellectas in actu abstrahendo eas a materia».

51 *De Anim.* III, 1 t. c. 5, f. 163b: «Oportet dari duo subjecta ipsis intelligibilibus actu existentibus, quorum unum est illud subjectum, propter quod ipsa intelligibilia sunt vera, nempe formae, quae sunt imagines verae, alterum vero est illud subjectum, propter quod ipsa intelligibilia sunt unum ex entibus mundi, et illud quidem est ipse intellectus materialis». Cfr. nota 55.

plo los colores, tienen un doble sujeto: 1) uno fuera del sujeto sentiente y 2) la facultad de ver.

Pero si, por un lado, nuestro fantasma y, por otro, el entendimiento material están unidos a la misma forma inteligible, entonces está unida a nosotros, claramente, una forma del entendimiento material por medio del fantasma. Y si está unida a nosotros una forma del entendimiento material, entonces, puesto que toda forma constituye una unidad con su sujeto, también el entendimiento material mismo debe estar unido a nosotros; y por tanto conocemos mediante el entendimiento material como mediante una facultad cognoscitiva innata⁵².

- 8) Todos nosotros, se dijo, conocemos mediante uno y el mismo entendimiento material; ¿no se sigue de esto que todos conocemos lo mismo? ¡En absoluto! Fijémonos simplemente de qué distinto modo conocemos mediante el entendimiento material. Esto lo hacemos en la medida en que se conecta con nosotros a través de los fantasmas, los cuales deben estar dispuestos en una cierta manera. Pero no tenemos todos los mismos fantasmas, y aquellos que tienen los mismos fantasmas, no están éstos dispuestos de la misma manera. Por tanto, uno de una manera, y otro de otra, están unidos al entendimiento material; y por eso tampoco es lo que el uno conoce lo que conoce el otro⁵³.
- 9) La objeción estaría entonces removida; pero enseguida parece resultar de nuestras afirmaciones otro inconveniente. Dijimos que el entendimiento material recibe las formas inteligibles de los fantasmas en nosotros; ¿no debe por ello darse en él un cambio, en la medida en que una y la misma forma inteligible tan pronto está actualmente en él y tan pronto deja de estarlo? ¡De ninguna manera! El entendimiento material no recibe las formas inteligibles solamente de un individuo, sino de todos los hombres vivientes en toda la tierra; y entre ellos se encontraban, se encuentran y se encontrarán en un futuro aquellos que tienen la disposición de los fantasmas requerida para cada forma inteligible. Es necesario por naturaleza que un filósofo se encuentre en la especie humana⁵⁴. Y, así, las formas inteligibles son eternas y a la vez siempre nuevas. Eternas por el sujeto en el que están, a saber, el entendimiento material; y nuevas por el otro, a saber, el fantasma. Las ciencias no pueden originarse ni desaparecer a no ser *per accidens*, esto es, en tanto que están conectadas con Sócrates o con Platón⁵⁵.

52 *De Anim.* III, 1 t. c. 5, f. 164b: «Dicamos ergo nos, manifestum esse, ipsum hominem non esse actu intelligentem nisi propterea, quod copulatur cum eo intellectus in actu... Et cum jam probatum fuerit, quod intellectus non potest copulari cum omnibus individuis, ut numeretur ad eorum numerationem per eam partem, quae se habet ad eum ut forma, videlicet per intellectum materialem, relinquatur, ut copuletur ipse intellectus nobis omnibus hominibus per copulationem conceptuum seu intentionum intelligibilium nobiscum, quae quidem sunt ipsi conceptus imaginati seu intentiones imaginatae; hoc est per illam partem ipsarum, quae in nobis existit, quae quodam pacto se habet ut forma». (Es evidente que el entendimiento material, que de esta manera está unido a nosotros, no puede ser llamado una forma y entelequia de nosotros en el mismo sentido que otras potencias cognoscitivas. Por eso dice Averroes: «Ex dictis igitur jam constat, primam perfectionem (esto es, πρώτην ἐντελέχειαν, cfr. *De Anim.* II, 1, 412a 22) ipsius intellectus differre a primis perfectionibus reliquarum virtutum, et quod hoc nomen perfectio dicitur de eis modo aequivoco»). *Ibid.* III, 5 t. c. 36, f. 179b: «Homo...intelligit omnia entia per intellectum adeptum, quando est copulatus cum formis imaginariis, propria intellectione».

53 Por eso, Averroes reduce la diferencia entre conocimiento poético y teórico a una diferencia de preparación en el entendimiento paciente. *De Anim.* III, 4 t. c. 20, f. 171b: «Intellectus quidem operatibus differt a speculativo per diversitatem praeparationis existentis in hoc intellectu».

54 *De anim. beatitud.*, f. 354a: «Ex necessitate est, ut sit aliquis philosophus in specie humana».

55 *De Anim.* III, 1 t. c. 5, f. 164a: «Et cum omnia ista sint, sicut narrabimus, non contigit, ut ista intelligibilia, quae sunt in actu, videlicet ipsa speculativa, sint generabilia et corruptibilia nisi ratione ipsius subjecti, per quod sunt vera (del cual Averroes observó poco antes que es «quod aliquo pacto movet intellectum») non ratione subjecti, per quod sunt unum entium, scilicet intellectus materialis». *Ibid.*, f. 165a: «Existimandum est in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus *recipiens*, secunda vero ipse *agens*, tertia autem est intellectus *adeptus*

- 10) Hemos visto de qué modo tiene lugar nuestra unión con el entendimiento material; ahora consideremos cómo nos unimos al entendimiento agente. Esta unión es aquella por la cual, si se llega a hacer perfecta, alcanzamos el conocimiento de los espíritus puros y por ellos la suprema felicidad del hombre. No podemos esperarla en otra vida⁵⁶, puesto que, como dijimos, nuestra existencia individual cesa con la muerte. Pero podemos participar de ella en esta vida, aunque sólo al llegar al ocaso de la vida.
- 11) La unión con el entendimiento agente se da de una manera cada vez más perfecta en la medida en que es más completo nuestro conocimiento del mundo material mediado por los fantasmas. Esto se puede mostrar así: Es evidente que conocemos una conclusión a partir de sus premisas; pero como también el entendimiento agente es la causa de todo nuestro conocer, es entonces claro que uno y lo mismo debe ser considerado como efecto de dos cosas. Uno y el mismo efecto puede atribuirse a dos cosas distintas sólo en dos casos: primero, cuando lo uno es instrumento de lo otro (así se puede atribuir, por ejemplo, la curación al médico y a la medicina⁵⁷); segundo, cuando lo uno se comporta con lo otro como la forma con su sujeto (como se comporta, por ejemplo, el calor con el fuego, por lo que se puede decir que tanto el fuego como también el calor del fuego calientan). Por tanto, también el entendimiento agente debe relacionarse con aquellas proposiciones que en nosotros son los principios de nuevos conocimientos, o como la forma con la materia, o como la causa principal con su instrumento. La segunda relación es enteramente semejante a la primera, pues también

seu factus (el pensar actual o real); et horum trium duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus. Sed cum ex hoc dicto nos possumus opinari, intellectum materiale esse unicum in cunctis individuis, possumusque adhuc ex hoc existimare, humanam speciem esse aeternam ut in aliis locis declaratum fuit: ideo oportebit, intellectum materiale non posse denudari a principiis universalibus natura notis universae humanae speciei (dico autem primas illas propositiones illosque conceptus propios particulares, qui cunctis communicant rebus), quoniam hujus modi intelligibilia sunt utique unum ratione recipientis plura vero ratione ipsius conceptus recepti. Ea igitur ratione, qua sunt unica in ipso, sunt utique aeterna, cum ipsum esse non sequeretur ab ipso subjecto recepto, hoc est ab ipso movente, quod quidem est ipsa intentio seu conceptus ipsarum formarum imaginatarum, nullumque reperitur ibi prohibens ratione ipsius recipientis. Idcirco nullam habebit generationem et corruptionem nisi ratione pluralitatis quae eis accidit, et non ea ratione, qua sunt unum in ipso. Et idcirco si corrumpatur aliquod primorum intelligibilium seu primarum notionum propter corruptionem subjecti ipsius, quo conjungitur nobis et copulatur et est verum, tunc oportebit illud intelligibile non esse corruptibile simpliciter sed corruptibile in respectu unius individuum...». *Ibid.*, f. 165b: «At si hujusmodi intelligibilia considerentur, quatenus habent esse simpliciter et non in respectu alicujus individui, tunc vere dicentur habere aeternum esse, et non esse quandoque intelligibilia, quandoque non, sed eodem modo semper existere... Existimatur quod universum habitatum non potest esse expers alicujus habitus ipsius philosophiae, sicut opinandum est, quod universum habitatum non potest esse expers artium naturalium. Quoniam licet in aliqua parte defuerit ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali ipsius terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis. Nam jam fuit probatum, quod in parte meridionali potest esse habitatio, quemadmodum in parte septentrionali. Ergo fortasse reperietur philosophia in majori parte subjecti omni tempore, quemadmodum homo ex homine et equus ex equo gignitur. Intellectus ergo speculativus est ingenitus et incorruptibilis hac ratione». *Ibid.* III, t. c. 20, f. 171a: «Intellectus, qui dicitur materialis, non accidit ei, ut quandoque intelligat, quandoque non nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei; exempli gratia non accidit ei, ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non nisi in respectu Socratis et Platonis, simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi humana species deficiat omnino, quod est impossibile... Intellectus qui est in potentia, cum non fuerit acceptus in respectu alicujus individui, sed fuerit acceptus simpliciter et in respectu cujuslibet individui, tunc non invenitur aliquando intelligens et aliquando non, sed semper invenitur intelligens» *Destr. Detr.* f. 349b: «Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni..., quoniam intellectui nihil est individualitatis». (Renan concluye a partir de este pasaje que Averroes consideraba el *intellectus materialis* como universal; pero tal conclusión es injusta, como lo han mostrado suficientemente nuestras discusiones precedentes y las citas anteriores. Lo que Averroes niega no es sino que el entendimiento pertenezca a aquél que constituye la individualidad de este o aquel hombre. Cfr. la nota 46).

56 Como Avicena había creído. Cfr. nota 29.

57 Cfr. Arist., *De generat. et corr.* I, 7, 324a 29.

en este caso aparece el entendimiento agente en cierto modo como la perfección, y aquellos conocimientos inmediatos como lo perfeccionado⁵⁸. Ahora bien, donde se recibe lo perfeccionado siempre se recibe también a la vez la perfección misma (como, por ejemplo, se recibe a la vez en la pupila los colores realmente visibles y la luz que los hace visibles⁵⁹). Por eso, también en nuestro caso se recibe a la vez en el entendimiento material, junto con las verdades conocidas, el entendimiento agente. Y cuanto más pensamientos reciba uno en el entendimiento material, tanto más se vincula con el entendimiento agente, hasta que, finalmente, cuando haya alcanzado el entero conocimiento referente al mundo material, se unirá completamente con el entendimiento agente. La perfección se une a él plenamente en la totalidad de lo perfectible⁶⁰.

58 *De Anim.* III, 5 t. c. 36, f. 179a: «Intellectus, qui in nobis existit, duas optinet actiones, scilicet sunt cognoscere intelligibilia et facere ea (cfr. nota 44). Fiunt autem in nobis ipsa intelligibilia bifariam, nempe aut *naturaliter*, et sunt illae primae propositiones, quae quidem sunt nobis ignotae, quando scilicet et unde vel qua ratione nobis evenerint, aut *voluntarie*, et sunt illa intelligibilia, quae ex illis primis propositionibus seu principiis acquiruntur. Jam autem fuit probatum, ipsa intelligibilia, quae natura adipiscimur, esse necessarium, ut proveniant a re, quae est de se ipsa intellectus denudatus et abstractus a materia, qui quidem est ipse intellectus agens. Cum ergo hoc sit probatum necesse est, ut intelligibilia, quae sunt in nobis adepta ex primis propositionibus seu primis principiis sint quid factum ex congregato ex *propositionibus notis et intellectu agente*. Non enim possumus dicere, ipsas primas propositiones nihil facere ad inventionem intelligibilium adquirentium et adeptorum, neque etiam possumus dicere illas propositiones solas efficere illa intelligibilia, jam enim probatum est, ipsum agens esse unum et aeternum... Oportet itaque intellectu speculativum esse quid genitum ex intellectu agente et primis propositionibus, oportetque hoc genus intelligibilium esse voluntarium, intelligibilibus primis naturalibus contrario modo se habentibus. Quaelibet autem actio, quae ex aggregato duarum rerum diversarum resultat, oportet utique, ut una illarum duarum rerum se habeat veluti *materia et instrumentum*, altera vero veluti *forma aut agens*. Intellectus ergo, qui in nobis est componitur utique ex intellectu adepto et ex intellectu agente, aut ita, quod propositiones sint veluti materia, et intellectus agens sit veluti forma, aut ita quod propositiones sint veluti instrumentum, et intellectus agens sint veluti efficiens; depositio enim in hoc est satis similis» (cfr. Aristóteles, *De Anim.* II, 1, 413a 8, donde también llama ἐντελέχεια al principio de movimiento). Averroes alza ahora una objeción contra la doctrina recién desarrollada; y con la remoción de dicha objeción llega a la conclusión que establece, más precisamente, que entre el entendimiento agente y las verdades inmediatamente reconocidas no hay una relación como la que hay, en sentido propio, entre forma y materia, o entre causa principal e instrumento, sino sólo una relación análoga a éstas: «Dico ergo, quod, cum dicitur, si conclusiones a nobis acquirantur per intellectum agentem et per propositiones, tunc oportere, ut ipsae propositiones se habeant ad intellectum agentem veluti vera materia et verum instrumentum, hujusmodi dictum non est necessarium, sed hoc tantum est necessarium, nempe ut detur *aliqua proportio et ratio* qua intellectus adeptus similetur materiae et intellectus agens similetur formae». Un poco más abajo (f. 179b) lo explica de la siguiente manera: «Nam quaecumque duae res, quarum subjectum est unum et una earum est perfectior altera, oportet, ut ita se habeat perfectior ad imperfectiorem sicut se habet forma ad materiam». Sin embargo, dice él, el entendimiento agente y los principios especulativos, en la medida en que el entendimiento material conoce ambos, tendrían uno y el mismo sujeto, a saber, precisamente el *intellectus materialis*.

59 *De Anim.* III, 5 t. c. 36, f. 179b: «In hoc enim ita se habet res sicut in ipso transparente (como el aire, el agua, el cristal, la pupila y otros), quod quidem recipit colores et lucem simul; lux autem est efficiens colores».

60 *De Anim.* III, 5 t. c. 36, f. 179b: «Jam ergo invenimus modum, quo possit iste intellectus (agens) copulari nobis in fine. Causa vero, ob quam non copulatur nobis in initio est quidem propter ea, quoniam... oportebit, ut intellectus agens copuletur nobis per copulationem intelligibilium speculativorum. Palam autem est, quod quotiescunque omnia intelligibilia speculativa exstant in nobis in potentia, quod ipse quoque est conjunctus nobis potentia, et quotiescunque omnia intelligibilia inerunt nobis actu, ipse quoque copulabitur tunc nobis actu, et quod si aliqua eorum fuerint potentia, aliqua vero actu, copulabitur ipse quoque tunc nobis secundum unam partem ejus, secundum vero aliam partem non, et tunc nos dicemur moveri ad copulationem. Manifestum autem est, quod cum hujusmodi motus fuerit completus, quod statim copulabitur nobis intellectus iste omni ex parte». En el fragmento de la *Epistola Averrois de intellectu* (1852b), que Renan ha publicado (*Averr. et l'Averr.*, p. 348), se describe así el proceso: «Et iste intellectus, qui est in actu, est, quem homo in se, licet in fine, apprehendit, et iste est intellectus, qui vocatur acquisitus, et est complementum et actus, et quod 'yles' primum potens fuit ad illum. Et propter hoc hora, qua renovata fuit forma, renovata fuit in eo potentia separatarum formarum, quousque descendit vel ascendit de complemento ad complementum et de forma ad formam nobiliorem et propinquioram ad actum, adeo quod in fine perveniat ad hoc complementum et ad hunc actum in quo nullatenus misceatur potentia aliqua». El fragmento contiene en general muchos puntos oscuros, que en gran medida han de atribuirse a la mala traducción y a la corrupción del texto; de modo que también este lugar es, al menos para mí, no del todo comprensible.

- 12) Mediante lo anterior, se abre también al hombre el conocimiento del eterno dominio de los espíritus. Pues el entendimiento agente posee por naturaleza el conocimiento de todas las sustancias espirituales, y quien ha recibido completamente el entendimiento agente en el entendimiento material conoce a través del entendimiento agente lo que éste conoce⁶¹. Y en esta elevada contemplación encuentra el hombre la felicidad suprema y la completa beatitud; alcanza entonces el fin último y superior que cabe al ser humano alcanzar⁶².

Ésta es la doctrina de los árabes, en la cual es seguro que el prudente filósofo de Estagira nunca hubiera soñado. Sin embargo, a pesar de su sorprendente misticismo y de sus giros sofistas, encontró gran aceptación no sólo entre los árabes, sino que también se ganó numerosos seguidores en el occidente *cristiano*. Hasta tal punto que los grandes escolásticos, como en particular *Tomás de Aquino*, creyeron su deber polemizar contra ella con todas sus fuerzas. En vista de tan profundo malentendido, que ya no permite reconocer en absoluto la figura de la doctrina aristotélica, el Doctor Angélico dice lleno de indignación que no debe tenerse a Averroes por un peripatético, sino por un corruptor de la filosofía peripatética. «Non tam peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator!»⁶³

9. Pero, ¿qué interpretación dio el gran filósofo medieval, que con su congenial espíritu adivinaba, más que leía, la doctrina de Aristóteles más difícil de comprender, a partir de textos frecuentemente corrompidos? Él da una explicación que coincide notablemente, en todos los puntos arriba indicados, con aquel fragmento de Teofrasto que se ha conservado en la *Paráfrasis* de Temistio.

Por un lado, también para él no sólo el *intellectus agens*, sino igualmente el *intellectus possibilis* (así llama, apartándose del modo de expresarse de los árabes, al entendimiento que es en potencia todas las cosas⁶⁴) es algo inmaterial. Por otro lado, para él no sólo el *intellectus possibilis*, sino también el *intellectus agens* es algo perteneciente a la esencia del hombre, y no una sustancia puramente espiritual ajena a él; ambas son facultades del alma humana. Cuando Aristóteles dice que están separadas del cuerpo⁶⁵, no quiere decir otra cosa que el que ellos no tienen ningún órgano, como las potencias de las partes vegetativa y sensitiva, sino que se encuentran sólo en el alma como en su sujeto. El alma humana, ciertamente en la frontera entre el mundo corporal y el espiritual, sobrepasa por la sublimidad de su naturaleza la capacidad receptiva de la materia, y no puede encerrarse totalmente en ésta. Posee, así, fuerzas que no son potencias del cuerpo animado, sino exclusivamente propias de ella; hay en ella actividades en las que la materia corporal no participa. De este modo, por tanto, el *intellectus possibilis* y el *intellectus agens* son incorpóreos en su obrar y en su existir, no mezclados con la materia⁶⁶.

61 *De Anim.* III, 5 t. c. 36, f. 180a: «Et hinc quoque patebit cur non copulemur cum hoc intellectu ab initio sed in fine, propter ea quia, dum est forma existens in nobis potentia, est conjunctus nobis potentia, et dum est conjunctus nobis potentia, non poterimus intelligere, quicquam per ipsum, nisi efficiatur forma in actu, quod quidem fit cum actu conjungitur; et tunc intelligemus per ipsum omnia illa, quae intelligimus (intelligit?) et agemus per illum actionem sibi propriam».

62 Cfr. *De anim. beatitud.*, c. 4 y 5.

63 Cfr. *Opuscul.* XV. *De unitate intellectus contra Averroistas*.

64 Al comienzo del opúsculo arriba mencionado, dice: «[Averroes] asserere nititur intellectum, quem *Aristoteles possibilem vocat*, ipse autem inconvenienti nomine materialem etc.» Esto se refiere, sin duda, a *De Anima* III, 4, 429a 21: «en general el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia».

65 Cfr. *De Anim.* III, 4, 429b 5, y *Ibid.* 5, 430a 17.

66 *Comment. De Anim.* III, lect. 7: «Dicitur enim separatus intellectus, quia non habet organum sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia ejus ad hanc actionem non habet organum corporale et sic est intellectus separatus».

El *intellectus possibilis* es propiamente la facultad cognoscitiva de la parte espiritual, todas nuestras ideas se encuentran en él. Pero no están actualmente en él desde el principio, más bien es primeramente como la mera posibilidad de los pensamientos, como una tabla vacía sobre la que no hay nada escrito. Él recibe las formas inteligibles por una especie de padecer, y por eso dice Aristóteles⁶⁷ que el pensar es una afección⁶⁸.

Pero toda afección presupone, además del principio paciente en el que se da, un principio activo. ¿Cuál es, por tanto, el principio activo que produce las formas inteligibles en nuestro espíritu? Aristóteles dice que el origen de nuestro conocimiento está en los sentidos⁶⁹, y en esto concuerda con lo que enseña en otro lugar, que el alma no conoce nada sin fantasmas⁷⁰. Pero nada corporal puede producir una impresión en algo incorpóreo. Por eso, según Aristóteles, el mero influjo de un cuerpo sensible no basta para engendrar nuestros pensamientos, sino que se requiere algo superior: «siempre —dice en el tercer libro del alma— es más excelso el agente que el paciente»⁷¹.

Eso agente superior es otra facultad espiritual del alma, el llamado *intellectus agens*. Los fantasmas o imágenes recibidas por los sentidos, como aún están adheridos a la materia individual, son sólo inteligibles en potencia. El entendimiento agente los hace, por abstracción, inteligibles en acto, y por eso es la causa propia y preferente (actualizadora) del conocimiento espiritual; mientras que los fantasmas son sólo la concausa y, en cierto modo, la materia de la causa⁷².

El *intellectus agens* ilumina los fantasmas y abstrae las especies inteligibles de ellos. Los ilumina, esto es, a través de su influjo los fantasmas —que se comportan con respecto al entendimiento como los colores al sentido de la vista— se vuelven aptos para permitir que se abstraigan los conceptos del entendimiento, como la parte sensible que se eleva a un poder superior por su conexión con la intelectiva. Abstrae las especies inteligibles de los fantasmas, esto es, mediante el poder del *intellectus agens* podemos aprehender en nuestra consideración la esencia general de la cosa, sin las determinaciones individuales, cuya representación se recibe como forma en el *intellectus possibilis*⁷³.

10. Esta explicación, completamente distinta de las concepciones de Alejandro y de los árabes, está avalada, como se ha dicho, por su concordancia con las afirmaciones de Teofrasto que hemos tomado.

Pero también contra ella se alzan objeciones que parece difícil dejar de lado. En parte ya fueron formuladas por Durandus⁷⁴, quien se decidió, por su parte, a renunciar por completo al *intellectus agens*. El *intellectus agens*, dice Tomás, actúa sobre los fantasmas; de otra manera éstos no podrían engendrar pensamientos en el entendimiento, puesto que nada corpóreo puede actuar sobre algo espiritual. Si eso fuera así, entonces el *intellectus agens* prestaría la ayuda requerida sólo si produjera por su actividad algo espiritual en el fantasma, si convirtiera los fantasmas en algo espiritual. Pero en una facultad sensible, vinculada a un órgano, es imposible que se dé un accidente espiritual; por tanto, el efecto atribuido al *intellectus agens* es algo manifiestamente imposible.

Sin embargo, aun admitiendo que el *intellectus agens* pueda convertir los fantasmas en algo espiritual, ya no serían en todo caso, tras la conversión, lo que eran antes de ella, ya no serían fantasmas. Ahora bien, Aristóteles dice que nunca podemos pensar algo sin tener a la vez

67 Cfr. *De Anim.* III, 4, 429a 13.

68 Cfr. *Summ. theol.* I, q. 79, a. 2, corp.

69 Cfr. por ejemplo, *Anal. Post.* II, 19, 100a 10.

70 Cfr. *De Anim.* III, 7, 431a 16.

71 *De Anim.* III, 5, 430a 18.

72 Cfr. *Summ. theol.* I, q. 84, a. 6, corp.

73 Cfr. *Ibid.* q. 84, a. 1, ad 4

74 Cfr. *Sent. I dist.* 3, q. 5.

en nosotros el correspondiente fantasma⁷⁵. Por tanto, según él, el fantasma no se transforma en algo superior, inteligible, en el momento del conocer.

11. Así, también aquí nos vemos envueltos en apuros, y por ello se explica la transformación de la doctrina tomista a manos de Suárez⁷⁶, quien por cierto no pensaba separarse de las opiniones de Sto. Tomás⁷⁷.

Suárez afirma, a saber, «que la actividad abstractiva no ha de entenderse como un influjo de la facultad cognoscitiva espiritual (del *intellectus agens*) sobre la representación sensible, sino como una actividad inmanente a la razón misma. Como es la misma alma la que conoce a través del sentido y a través de la razón, basta la presencia de la representación sensible, que estimula la razón para expresar su actividad, y esta actividad se dirige al objeto de la sensibilidad. Pero ninguna representación sensible puede tener un influjo ulterior en el origen de la intelectual, pues hay que mantener de la manera más estricta que nada material actúa sobre lo inmaterial modificándolo». Por tanto, no puede creerse que «la razón (el *intellectus agens*) purifica la representación sensible, quitando en cierto modo lo material, para trasladarla, así transformada y espiritualizada, de la fantasía a sí misma (al *intellectus possibilis*). La actividad abstractiva, en suma, no produce absolutamente ninguna modificación en la representación sensible, y consiste únicamente en que la razón engendra en sí misma la imagen inteligible del objeto del que la fantasía posee la sensible»⁷⁸.

12. Una única estimulación mediante la representación sensible podría quizá ser suficiente para Platón, pero no para Aristóteles. Pues, mientras Platón creía que todo conocimiento superior se encuentra en nosotros desde el nacimiento, por haberlo adquirido en una vida anterior, de modo que después el alma sólo estuviera necesitada de un motivo para recordar; en Aristóteles se trata de una adquisición de pensamientos originaria. Según su doctrina, la parte espiritual está completamente vacía de ideas, y por eso tampoco el *intellectus agens* tiene en sí, si pertenece al alma, ningún pensamiento; ¿cómo puede entonces estar en disposición de comunicar los conceptos al *intellectus possibilis*? Es verdad, en efecto, que lo inteligible se encuentra en cierto modo en la representación sensible de la fantasía, puesto que lo general se da concretamente en lo particular; pero como los fantasmas no pueden de ninguna manera, por materiales, actuar en el espíritu, es completamente evidente que falta entonces un principio activo que traiga a la actualidad los pensamientos posibles.

Además, suponiendo que bastara el estímulo de la representación sensible y que el *intellectus agens* pudiera, por la plenitud de su poder perfectivo, generar inmediatamente las ideas en el espíritu, es evidente que todas las ideas deberían estar contenidas en el espíritu desde el principio, puesto que los fantasmas no pueden modificar nada en él. Pero entonces sigue siendo inexplicable, como en Platón, a quien Aristóteles dirigió ya esta objeción⁷⁹, por qué se enlaza siempre la carencia de un conocimiento con la carencia de una sensación, y mucho menos podría entenderse por qué según Aristóteles el conocer actual, incluso después de haber adquirido ese conocimiento, sólo puede ser posible mientras se retenga con la fantasía la correspondiente representación particular⁸⁰. La opinión aristotélica sobre la relación del conocimiento sensible con el espiritual se ha abandonado aquí claramente.

75 Cfr. *De Anim.* III, 8, 432a 8.

76 Cfr. *De Anim.* IV.

77 A nadie escapa, sin embargo, cuán es éste el caso si compara la siguiente descripción fiel de la concepción de Suárez (que citamos literalmente de Jos. Kleutgen, *Philos. d. Vorzeit*, Münster 1860) con las declaraciones de Sto. Tomás. Véase, por ejemplo, *Summ. theol.* I, q. 79, a. 3, ad 2, y *Cont. Gent.* II, q. 77 cc. med. En el último lugar, se dice: «Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu, et haec potentia animae vocatur intellectus agens».

78 *Philos. d. Vorzeit*, p. 125.

79 Cfr. *Metaph.* A, 9, 993a 7.

80 Cfr. nota 70 y *De Anim.* III, 8, 432a 8.

Por lo demás, Aristóteles enseña que no hay actividad sin una tendencia a la actividad⁸¹. Por tanto, si el *intellectus agens* debe, actuando, producir el conocimiento espiritual, tiene que presuponerse en el hombre una tendencia al conocimiento. Ahora bien, esta tendencia, de la que resulta la operación del *intellectus agens*, ha de entenderse o como un impulso inconsciente, o como una tendencia consciente. En el primer caso, sería como aquel del que se origina la actividad vegetativa de las plantas y la actuación de la naturaleza inanimada. Pero entonces, evidentemente, el conocimiento sensible no entraría de ninguna manera en consideración, pues la única condición previa de tal actividad es la presencia y la correcta disposición de lo que es capaz de recibir el efecto⁸². Ahora bien, según esta concepción, el *intellectus possibilis* está por naturaleza dispuesto para recibir el influjo del *intellectus agens* y está conectado muy íntimamente con él. Por consiguiente, la parte espiritual debería también engendrar en sí misma pensamientos, desde el principio y sin sensación alguna. En el segundo caso, la tendencia de la que resulta la operación del *intellectus agens* es algo consciente; debe ser, entonces, un deseo sensible o espiritual. Un deseo sensible no es, pues ¿cómo podría la parte sensible desear la verdad?, y ¿cómo podría un deseo de la parte sensible dirigir el movimiento del *intellectus agens*, sobre todo según una teoría que no permite en absoluto el influjo de lo sensible sobre lo espiritual? Pero tampoco puede ser un deseo espiritual, pues todo querer espiritual presupone un pensar espiritual, como nos enseña Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*⁸³. El alma intelectiva debe lograr primero pensar; y cuando lo consigue, lo primero que conoce no es la verdad del pensar, hacia el cual debería dirigirse el deseo (del que se originaría la actividad del *intellectus agens*), sino que lo primero que conoce es la naturaleza de la cosa externa⁸⁴. Así pues, una visión tal del νοῦς ποιητικός es completamente incompatible con el resto de la doctrina aristotélica.

Por tanto, debemos abandonar los comentaristas medievales sin haber encontrado nada que parezca enteramente satisfactorio, para dirigirnos a las interpretaciones recientes. Para no extendernos demasiado⁸⁵, tampoco aquí podemos profundizar en todas las opiniones individuales. Nos limitaremos, más bien, análogamente a como hicimos con respecto al período antiguo, a la consideración de las concepciones de algunos de los más eminentes conocedores, alemanes y franceses, de la filosofía de Aristóteles.

C) INTERPRETACIONES RECIENTES

13. Aquí encontramos, sobre todo, a *Trendelenburg*, quien ha tratado extensamente la doctrina del νοῦς ποιητικός en su meritorio Comentario a los tres libros sobre el alma (Jena, 1833). Resumimos sus observaciones en los siguientes puntos:

- 1) Según la doctrina de Aristóteles, y en esto consiste principalmente su dificultad, el νοῦς está a veces vinculado del modo más íntimo con las demás potencias del alma, de modo que no parece poder existir sin ellas (νοῦς παθητικός); y otras veces, cuando se concibe como νοῦς superior, como νοῦς ποιητικός, está separado del resto de la esencia del hombre como algo más elevado, y se sitúa como rector frente a él⁸⁶.

81 Cfr. sección II, Iª parte, nota 15 (del libro de Brentano que contiene este ensayo).

82 Cfr. *Metaph.* Θ, 5, 1048a 5; por eso, dice en *Phys.* VIII, 1, 251b 5: «Si el movimiento no existiese siempre, es claro que ninguna de las dos cosas estaría en condiciones tales que una tuviese la posibilidad de ser movida y otra de mover, sino que sería preciso que una u otra cambiase».

83 Cfr. *Metaph.* Λ, 7, 1072a 29.

84 Cfr. *De Anim.* III, 4, 429b 5; y también *Metaph.* Λ, 9, 1074b 35.

85 Además de la bibliografía específica que recoge Überweg en *Gesch. d. Philos.* I, 2ª edic., p. 144, cfr. Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendl.* I, p. 108 y ss.

86 Cfr. *Comment. in Arist. de Anim.*, p. 168.

- 2) ¿Qué tenemos que entender bajo el uno y bajo el otro? Creemos que Aristóteles caracterizó con la expresión νοῦς ποιητικός, en cierto modo y anudadamente, todas las potencias inferiores, en la medida en que es exigido para pensar una cosa. Llama ποιητικός νοῦς a estas potencias, en parte porque son llevadas a su perfección por el νοῦς ποιητικός, y en parte porque son afectadas por su objeto⁸⁷. Si se atiende a la ayuda que prestan los sentidos, la adquisición de conceptos generales a partir de la comparación de sensaciones individuales es cosa del νοῦς ποιητικός⁸⁸.
- 3) Diferente y superior a él es el νοῦς ποιητικός, aunque tampoco ha de tenerse por el entendimiento divino mismo, como algunos quisieron afirmar, y a quienes ya Temistio refutó. Es algo perteneciente al alma humana⁸⁹, y por eso tampoco es uno único para todos⁹⁰.
- 4) Pero Aristóteles en ningún sitio nos da una explicación de qué es propiamente el νοῦς ποιητικός, cuáles son los límites de su esfera, o cómo se sirve de su fuerza para producir el saber⁹¹. Sólo es seguro que comprende el primer y el último principio del saber, y que es, en última instancia, el testimonio sobre el cual aceptamos confiadamente la verdad⁹². Sin él nos faltaría toda garantía; pues no hay un saber de los principios, ya que son indemostrables. Y tampoco el νοῦς ποιητικός puede ser garantía, ya que depende de la comparación de sensaciones, y apelando a él caeríamos igualmente en un círculo argumentativo. Por tanto, queda sólo el νοῦς ποιητικός, que aprehende los primeros principios por su propio poder⁹³. Las siguientes palabras del libro XI de la Metafísica se refieren a estos principios suprasensibles: «Y llegan (las ciencias) a la 'quididad' unas por la sensación y otras suponiéndola»⁹⁴. Pero, ¿de dónde derivan ellos este fundamento, si no es del propio espíritu⁹⁵?
- 5) Nuestro νοῦς ποιητικός, decimos, no es el espíritu divino; pero, sin embargo, es algo emparentado con lo divino. El espíritu divino es también un νοῦς ποιητικός; para quien no niega la existencia de Dios, no puede ser otra cosa que aquel νοῦς del que fluye la verdad de las cosas. Aristóteles ha insinuado este parentesco entre el espíritu divino y el humano en el libro XII de la Metafísica⁹⁶, sin determinar nada, ciertamente, ni aquí ni en ningún otro lugar, sobre la manera en que el espíritu humano participa del divino⁹⁷.
- 6) En la medida en que él lo tiene por algo divino, se ve conducido consecuentemente a suponer que no se desarrolla a partir de la materia, sino que se añade a las otras potencias desde fuera. Lo hace proceder de la divinidad⁹⁸, entrando desde ella en el feto, en completa armonía con su entera doctrina del espíritu⁹⁹.

14. También esta explicación, aunque pretenda evitar cuidadosamente ir más allá de las claras determinaciones de Aristóteles, nos parece que contiene sin embargo algunos puntos que, comparados con las palabras del filósofo, exponen la doctrina del νοῦς de un modo que no correspondería del todo al sentido de Aristóteles.

87 Cfr. *Ibid.*, p. 493.

88 Cfr. *Ibid.*, p. 173.

89 Cfr. *Ibid.*, p. 492.

90 Cfr. *Ibid.*, p. 493.

91 Cfr. *Ibid.*, p. 496.

92 Cfr. *Ibid.*, p. 494, 495 y 173.

93 Cfr. *Ibid.*, p. 173.

94 *Metaph.* K, 7, 1064a 7 (cfr. asimismo E, 1, 1025b 10).

95 Cfr. *Comment. in Arist. de Anim.*, p. 495.

96 Cfr. *Metaph.* L, 7, 1072b 18-30.

97 Cfr. *Comment. in Arist. de Anim.*, p. 492 y ss.

98 Cfr. *Ibid.*, p. 175.

99 Cfr. *Ibid.*, p. 496.

Debemos alegar esto especialmente respecto al νοῦς que se convierte en todas las cosas, que en el capítulo 5 del libro III del *De Anima* se contrapone al νοῦς ποιητικός. Según Aristóteles, aquél no es algo sensible sino espiritual, como muestra particularmente el capítulo 4, que trata sólo de él de principio a fin. Allí se caracteriza como perteneciente a la ψυχὴ νοητικὴ (alma intelectual) (429a 29 y ss.), como no mezclado con el cuerpo (429a 24), como separado del cuerpo (429b 4), como simple (429b 22), y sin materia (430a 1 y ss.). No puede encontrarse en ninguna parte la menor insinuación dirigida a otra facultad¹⁰⁰, y el νοῦς ποιητικός sólo se introduce con el comienzo del capítulo 5.

15. En este punto, también *Brandis*, si lo entendemos correctamente, se aparta de Trendelenburg¹⁰¹, cuya concepción está, en lo demás, en perfecta correspondencia con la suya. En su «Historia de la filosofía greco-romana» (1857), se decide asimismo por sostener que el νοῦς ποιητικός pertenece a la individualidad del hombre; y mantiene firme la misma opinión, incluso con mayor determinación frente a otras interpretaciones, en su más reciente «Desarrollos de filosofía griega» (1862). Nos permitiremos reproducir literalmente un pasaje de esa obra, que pone en claro de la mejor manera su concepción (que en esto no se aleja de Trendelenburg), que atribuye el conocimiento de los principios verdaderos y ciertos en sí al νοῦς ποιητικός¹⁰² y el pensar mediato al νοῦς paciente¹⁰³.

Después de hacer notar que el espíritu humano no está afectado por la materia, continúa: «En su conexión con el representar, en cuanto que toma de él y de la representación sensible la materia para el pensar mediato y en cuanto que necesita de las imágenes (*schemata*) —o, digamos, en cuanto que actúa como pensar mediato—, debe ser caracterizado como espíritu paciente; y no le corresponde ni la simplicidad ni la eternidad. Sólo el espíritu en el sentido estricto de la palabra, el espíritu teórico o el activo, ha de ser, cuando está separado del cuerpo, lo que él realmente es, inmortal y eterno; sobre él se basa el yo propio o la mismidad de la persona. Se dice que se nos comunica desde fuera, sea él mismo divino o sea lo más divino en nosotros, para señalar su independencia del cuerpo orgánico, no para caracterizarlo como un don transmisor y momentáneo en nosotros del espíritu universal del mundo»¹⁰⁴.

16. Esta concepción modificada del νοῦς que se convierte en todas las cosas removería una objeción; pero, si él mismo pertenece a la parte espiritual del hombre, entonces no parece del todo comprensible cómo puede perecer con el cuerpo. Puede ser, de alguna manera, estorbado en sus operaciones; sin embargo, ¿cómo puede ser perjudicado en su existencia?

Pero, aparte de esto, queda en pie otra objeción, que atañe inmediatamente a la concepción del νοῦς ποιητικός mismo. A saber, si el νοῦς ποιητικός no es un espíritu superior, divino, sino una potencia propia del alma individual, parece entonces imposible concebirlo como una facultad pensante. Pues, ni se podría decir que piensa desde el principio y en todo tiempo, ni que recibe de nuevas los pensamientos. Lo primero no, porque una afirmación tal chocaría tanto contra la experiencia, como contra la doctrina de Aristóteles en los libros sobre el alma y en los escritos lógicos, que se apoyan en esta experiencia¹⁰⁵. Lo último tampoco, por-

100 Aparte de que no se puede ver por ninguna parte una transición tal, en las partes subsiguientes hay también ciertas expresiones que caracterizan inequívocamente el νοῦς que se hace todas las cosas. En el último párrafo del capítulo, como al principio, el conocimiento se caracteriza como afección (cfr. con 429a 13 los pasajes 429b 24 y 29), y justo al final se encuentra la comparación con la llamada *tabula rasa*, que nadie la referirá al νοῦς ποιητικός (429b 31). Finalmente, también en las determinaciones dadas en la mitad del capítulo (429a 29 y b 8) se reconoce claramente lo característico del νοῦς que se convierte en todo como un ente en potencia.

101 También Zeller ha atacado la interpretación de Trendelenburg por esta razón, cfr. *Phil. d. Griech.*, 2ª edic. II, 2, p. 442, nota 1.

102 Cfr. *Griech. röm. Philos.* II, 2, 2, p. 1177.

103 Cfr. *Ibid.*, p. 1178.

104 *Entw. d. griech. Philos.*, p. 518.

105 *De Anim.* III, 4, 430a 5: «más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no intelige siempre»; cfr. *Anal. Post.* II, 19, 99b 26.

que la recepción de pensamientos es aquella actualización de los νοητά, aquel padecer, que se atribuye al νοῦς que es en potencia, directamente en oposición al νοῦς ποιητικός. Y de aquel νοῦς se dice, no que se hace los «pensamientos mediatos», sino que se hace *todas las cosas*¹⁰⁶, es decir, todo lo inteligible, como explica Aristóteles en el capítulo 8¹⁰⁷.

Así, ni siquiera el respeto a los juicios de dos tan destacados conocedores de la filosofía aristotélica puede movernos a aprobar una opinión que es imposible compatibilizar con estas claras e importantes tesis de Aristóteles.

17. Mientras que estas explicaciones se acercan a Teofrasto, al menos por el reconocimiento del νοῦς ποιητικός de la individualidad del hombre, hay también otras recientes interpretaciones que se muestran más emparentadas con las concepciones de Alejandro y de los comentaristas árabes. Mencionaremos primero, entre ellas, la de *Ravaisson*.

En el primer volumen de su *Essai sur la métaphysique d'Aristote*¹⁰⁸, explica que según Aristóteles el hombre tiene sólo un entendimiento pasivo, que comprende todas las formas, recibe todas las ideas y, análogamente a la materia prima, puede convertirse en todo. «Es —dice— la potencialidad universal en el mundo de las ideas, como la materia prima en el mundo de lo real». El νοῦς ποιητικός es, por el contrario, «la inteligencia absoluta, la actividad creadora, que trae a la realidad actual todas las formas posibles y produce todos los pensamientos».

Esto recuerda a la doctrina de Avicena, sólo que esta última hace emanar todas las formas y pensamiento inmediatamente de la *intelligentia agens*. En cambio, según Ravaisson, Aristóteles, así como no niega que los seres corporales produzcan, como causas segundas, otros, admite de modo análogo que un pensamiento suscite, como principio secundario, otro en nosotros; de modo que sólo ocasionalmente debe pensarse en una sustancia superior como primer motor. Ésta, la divinidad misma, proporciona inmediatamente los principios de cuya fuerza procede todo saber y todo pensar discursivo. Y lo que vale para la esfera teórica, vale también para la práctica; la Sabiduría divina otorga la luz originaria para distinguir lo bueno y lo malo, y da a la voluntad el primer impulso, de modo que la virtud aparece sólo como un instrumento del pensamiento absoluto¹⁰⁹.

En las determinaciones más detalladas del νοῦς que es en potencia todas las cosas, Ravaisson coincide casi con Alejandro. El principio sensible es, en el fondo, el mismo que el intelectivo y racional; por eso también, el entendimiento compara y distingue las formas abstractas, que es su objeto propio, y las sensibles, lo que no podría hacer si no comprendiera ambas en *una* conciencia. Y, así, toda diferencia entre sentido y entendimiento se reduce a dos modos de ser de una y la misma cosa. Por eso, es natural que el entendimiento esté ligado en su existencia al cuerpo; nada de lo que hay en la persona individual es inmortal.

18. Ravaisson opina que sólo con esta concepción la doctrina del entendimiento se hace compatible, no sólo consigo misma, sino también con la metafísica de Aristóteles. Únicamente ella, según él, corresponde al espíritu del sistema aristotélico, el cual, al parecer, concede la máxima importancia a la analogía del entendimiento en potencia y la materia prima, exigiendo ambas a Dios como el primer motor.

No obstante, como vimos antes, la concepción del entendimiento que se convierte en todo como una facultad orgánica es incompatible con las afirmaciones de Aristóteles. Pero aceptando que su exposición no contradiga en este punto las claras tesis de nuestro filósofo, desaparecería lo que nos la pudiera hacer recomendable. Pues si el entendimiento que se convierte en todo se encontrara en un órgano como en su sujeto, evidentemente le alcanzaría también la fuerza

106 *De Anim.* III, 5, 430a 14: «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas».

107 Cfr. *Ibid.* 8, 431b 22; y también 4, 429a 17 y 429b 30.

108 Cfr. *Ess sur la métaph d'Aristit.* I, p. 586-7; y II, p. 17 y 19.

109 Cfr. *Eth. Eudem.* VII, 14, 1248a 24.

del primer motor, en cuanto que éste domina el mundo corpóreo, de la misma manera que alcanza a los sentidos. En todo caso, dicha fuerza no podría producir algo espiritual en una facultad mezclada con la materia.

Además, si el entendimiento que se convierte en todo fuera uno con el sentido y sólo se distinguiera de él por el estado, puesto que la percepción sensible debe estar ya presente cuando él aprehende la primera representación universal, no sería ya entonces propiamente una facultad carente de toda actualidad que recibe su primera forma. Así, Aristóteles habría tenido más razón para admitir una nueva e inmediata intervención de la divinidad para el surgimiento de la primera percepción sensible que para el surgimiento del primer pensamiento universal. Avicena, aun distanciándose tanto de Aristóteles, se encuentra sin embargo más cercano a él en la medida en que no niega la espiritualidad del entendimiento receptivo, y sabe también defender mejor la analogía entre él y la materia prima.

19. Otros que conciben igualmente el νοῦς ποιητικός como un espíritu separado de la esencia del hombre se apartan, no obstante, de Ravaisson en puntos importantes, sin ser, por cierto, más felices sus intentos, o incluso sin llegar a estar satisfechos de ellos.

Renan quiere ver en la doctrina del νοῦς ποιητικός una teoría bastante parecida a la concepción de Malebranche¹¹⁰. Pero como no puede negar que esta doctrina concuerda poco con el espíritu general de la filosofía peripatética, alega que Aristóteles ha aceptado muy frecuentemente en su sistema fragmentos de escuelas antiguas, sin esforzarse por reconciliarlos con sus propias concepciones. Así, la entera teoría del νοῦς debe ser tomada de Anaxágoras¹¹¹. Renan confiesa que la doctrina del origen de nuestro conocimiento intelectual en los Analíticos, así como multitud de afirmaciones en el mismo *De Anima*, están en flagrante contradicción con su propia concepción de la doctrina sobre el νοῦς, pero piensa que eso no debería hacernos vacilar en lo más mínimo. Sería infantil, según él, querer poner en armonía a Aristóteles consigo mismo, puesto que él mismo se ha preocupado tan poco de ello¹¹².

20. Las propias palabras de Renan nos dispensan de toda crítica. Quizá se podría admitir que algunos pensadores del período prematuro de la filosofía griega, como por ejemplo los antiguos pitagóricos o Empédocles, hayan descuidado frecuentemente dar cuenta de la compatibilidad de las doctrinas tomadas superficialmente con otras concepciones, e incluso con los principios de sus sistemas. Pero en Aristóteles, que tiene siempre un ojo atento hacia todas partes, y a cuyo método pertenece señalar en todo lugar las aparentes contradicciones y tomarlas como motivo del progreso en su investigación, una hipótesis tal está injustificada en sumo grado y más que en cualquier otro. Por esto, nos dirigiremos a otro de los intérpretes recientes.

21. Zeller concibe asimismo el νοῦς ποιητικός como un espíritu universal, como el pensamiento absoluto de la divinidad. Pero ni coincide con Ravaisson, ni hace de Aristóteles un Malebranche griego. Más bien, viene a adoptar una postura según la cual tendríamos que atribuir a nuestro filósofo una teoría todavía más curiosa, que contuviera los mismos absurdos que hicieron famoso a Averroes en el Medioevo.

El pensamiento supremo descansa completamente en su objeto¹¹³, y el hombre lo piensa —según Zeller entiende a Aristóteles— en el entendimiento del espíritu universal; de modo que

110 *Averr. et l'Averr.*, p. 96: «Lo que resulta de todo ello es una teoría bastante análoga a la de Malebranche».

111 Aristóteles reprocha explícitamente a Anaxágoras el no haber dado ninguna cuenta del modo y fundamento del conocimiento del νοῦς, cfr. *De Anim.* I, 2, 405b 21.

112 Cfr. *Averr. et l'Averr.*, p. 97.

113 Cfr. *Phil. d. Griech.* II, 2, p. 441, donde se delimita la esfera del νοῦς paciente frente a la del νοῦς ποιητικός. En la p. 441 se atribuye al νοῦς la aprehensión, en un conocimiento inmediato, de los principios supremos que no pueden ser objeto del pensar mediato; las observaciones que siguen muestran que esto debe aplicarse al νοῦς ποιητικός. Por tanto, según la opinión de Aristóteles, nosotros hombres deberíamos pensar estos principios supremos en el entendimiento divino. ¡Esto es ya extraño en sí mismo, pero es más extraño aún si, como Zeller interpreta la doctrina de Aristóteles, este entendimiento divino mismo no piensa de ninguna manera los principios de nuestro saber ni en absoluto variedad alguna de principios, sino única y solamente a sí mismo!

la actividad intelectual de todos los hombres, excepto cuando se desarrolla a partir de la experiencia, es una única y, por cierto, la misma que la actividad intelectual de Dios. Lo único en lo que se apartaría Averroes de Aristóteles estaría en que pone no sólo alguno sino todo pensamiento espiritual humano en una sustancia separada, unida con aquél justo por su pensamiento; y, así, habría que culparle sólo de una multiplicación del absurdo, pero en absoluto de una amplificación del mismo.

22. Ya lo extraño y disparatado de esta teoría basta para hacernos dudar de la corrección de tales resultados; pero, además, no queda absolutamente nada que pudiera recomendar esta concepción si se ve que no pocas afirmaciones de Aristóteles están en manifiesta contradicción con ella. El mismo Zeller reconoce esto y hace referencia a varios lugares donde encontramos expuesto el νοῦς ποιητικός como algo perteneciente al alma individual¹¹⁴. Con el νοῦς que se convierte en todo tampoco sabe Zeller qué hacer. Por un lado, no puede ponerlo en estrecha conexión con el ποιητικός, puesto que éste no es parte alguna de la esencia humana sino del espíritu universal absoluto; y por eso se ve forzado a atribuirlo a lo corporal del hombre, como los sentidos¹¹⁵. Por otro lado, sin embargo, confiesa que de ninguna manera se le puede contar entre lo material; y por eso reprocha a la interpretación de Trendelenburg que en este punto altera evidentemente la doctrina aristotélica¹¹⁶.

23. Pueden citarse aún otras variaciones de la concepción que separa el νοῦς ποιητικός de la individualidad del hombre. Pero las mencionadas, que han sido ensayadas por tan destacados investigadores, bastan ya para poner en evidencia las contradicciones y la confusión que conlleva necesariamente todo intento semejante en la doctrina aristotélica, y que se agranda más cuanto más se atiende a todos los pasajes particulares. En honor de Zeller debe decirse que esta atención la ha llevado a cabo en mayor medida que cualquier otro, pero también precisamente por eso esta parte de la psicología aristotélica, según su exposición, aparece más que en ningún otro como un enredo de nociones confusas y como un montón de afirmaciones que se contradicen.

Si ésta fuera efectivamente la teoría de Aristóteles, entonces cuando se le acusa de sensualista ello no dañaría su honor como filósofo, sino que se le juzgaría demasiado favorablemente. El sensualismo es, sin embargo, un punto de vista que con razón siempre se encuentra insuficiente, y un parloteo semejante carecería de todo sentido y razón¹¹⁷.

Sergio Sánchez-Migallón
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona

114 Cfr. *Ibid.*, p. 441, nota 3.

115 Cfr. *Ibid.*, p. 443, nota 4.

116 Cfr. *Ibid.*, p. 442, nota 1.

117 Sobre el intento de explicación de Denis en su *Rationalisme d'Aristote*, cfr. sección II, VIª parte, nota 320 (del libro de Brentano que contiene este ensayo).